

Каролайн Хамфри

Одесса: погромы в городе-космополите

Как можем мы объяснить, что в городе, знаменитом своим космополитизмом, происходили погромы? В начале XX в., когда Одесса была хорошо известна своей просвещенной многонациональной торговой элитой, великолепным зданием оперного театра, отсутствием почтительности и уличным юмором, она вместе с тем являлась городом, в котором происходили наиболее жестокие еврейские погромы. Нет убедительных причин полагать, что мы имеем дело с настроениями, подогреваемыми извне, поскольку нападения на евреев происходили в Одессе многократно и в предыдущие десятилетия (прежде всего в 1821, 1849, 1859, 1871, 1881 и 1900 гг., не считая менее масштабных проявлений насилия). И хотя наиболее жестокие погромы были связаны с крупными политическими событиями, происходившими в России, конкретнее с убийством царя в 1881 г. и революцией 1905 г., все еще остаются вопросы, касающиеся самого города, в котором с такой регулярностью возникали вспышки ненависти — города, бывшего в то же самое время местом процветающей коммерческой деятельности, образования и цивилизованных манер.

Каролайн Хамфри
(Caroline Humphrey)
Кембриджский университет
ch10001@hermes.cam.ac.uk

Настоящая статья не является анализом причин погромов, о чем на сегодняшний день написано уже много. Не является она и исследованием, посвященным страданиям, а также субъективности людей, вовлеченных в события. Данное исследование сфокусировано на периоде конца XIX — начала XX в. и представляет собой попытку объяснить, каким образом происходили погромы, а также охарактеризовать сложную структуру города (расколотого на части, которые, тем не менее, знали о существовании друг друга), переживавшего радикальные перемены.

Деструктивная энергия агрессивной толпы, развязанная против людей, рассматривавшихся в качестве чужаков (погромы), являлась оборотной стороной космополитизма, если под ним мы понимаем взаимоотношения между людьми, признающими друг друга в качестве иных; подобные взаимоотношения характеризуются высокой взаимной оценкой и великодушием. Несовместимость, трудность помыслить погромы и космополитизм в качестве существующих бок о бок отражены в литературе об Одессе, которая фокусируется или на сложной космополитической культуре города, или на погромах, но не на их соприсутствии (хотя [Герасимов 2003] является исключением). В некоторых отношениях эти несомненные антиподы (погромы и космополитическая манера человеческих взаимодействий), но порой представляются социальными явлениями сходного типа. Оба представляют собой изменяемые гетерогенные ассамбляжи, по отношению к которым анализ в терминах эпистемологического плюрализма [Brighenti, in press] — а не индивидуализма или холизма — является уместным. Оба были неструктурированными, лишенными лидеров, реляционными и заразительными, и по этим причинам лучше всего описываются, как будет показано, понятиями «имитации» и «сопротивления», предложенными Габриэлем Тардом.

Исторические условия появления космополитизма и погромов меняются на протяжении XIX и начала XX в., однако в любом конкретном случае они состояли из спонтанной реализации, в слегка измененной форме, особого набора вещей, сказанного и сделанного, включающих ритуализованные и символические элементы [Löwe 1998: 457–459]. Я полагаю, однако, что существовало несколько разных типов космополитизма и что они обладали изменчивым и творческим характером, в то время как погромы являлись рекурсивными и обращенными в прошлое. Ужасная повторяемость погрома интерпретировалась как стандартизация, что позволило ввести понятие «погромной парадигмы» [Klier 1992: 13–18]. Тем не менее эта теория не может объяснить отсутствие погромов в Одессе после кульминационного всплеска этнического насилия в 1905 г. Более убе-

длительной точкой зрения, созвучной тардианскому подходу, принятому в настоящей работе, является мысль Ильи Герасимова [2003: 251] об «иммунитете» к погромам, выработанном в Одессе после 1905 г.

И космополитические сети, и погромные толпы создают собственные, особые типы отношений, которые можно описать как топографии, определяемые общей связностью их различных элементов в качестве ассамбляжей. Они могут реализовывать разные типы изменений во времени, просачиваясь, ступаясь или перекидываясь как пожар через границы, разделяющие сословия, этнические группы, классы, профессии или жилые районы. Более того, они взаимодействовали разными путями с одним и теми же физическими особенностями города. Например, центральная улица — модная Дерibasовская — в первую очередь была привлекательной для разрушительного буйства, являясь в то же время (и с большим постоянством) одним из наиболее важных мест демонстрации цивилизованных манер. Эту картину усложняет то, что, поскольку два противоположных типа деятельности разыгрывались на публике, они до известной степени являлись риторическими. Действующие лица были осведомлены о потенциальном появлении друг друга и длительной истории обоих явлений в городе.

Некоторые люди в ту эпоху и историки рассматривали эти два типа отношений в качестве взаимных реакций [Секундант 2005] или механизмов нейтрализации, уравнивания в вихре экономической модернизации [Герасимов 2003: 252]. Однако, если исходить из долгосрочной исторической перспективы, мы должны с осторожностью подходить к представлению о балансе, поскольку эти враждебные друг другу явления обладали разной динамикой. Я полагаю, что погромы в досоветский период являлись рекуррентной частью архаичной политики самодержавного государства, а «иммунные реакции» — отказом от этой политики, в то время как космополитизм был по-своему изобретателен, являлся более чем отвержением этнического насилия и всегда должен рассматриваться во множественном числе: его формы менялись от начала XIX столетия к концу.

Но какие бы формы ни принимал космополитизм в разные эпохи, погромное насилие наносило жестокий удар по хрупкой структуре космополитических взаимодействий. Если термин «посткосмополитический» говорит об ощущении того, что раньше существовало блаженное состояние социальной гармонии, ныне испарившееся, то Одесса снова и снова вспоминала об этом на протяжении всей своей истории.

Теоретическая база работы

Еврейские погромы можно анализировать в свете антропологии этнического насилия с ее характерными темами социального страдания, сопротивления, культурных прав, законности, моральной экономики толпы, вины и заживления ран [Das 1995; Kleinman, Das, Lock 1997], а также взаимоотношений между коллективным насилием и повседневной практикой [Kapferer 1988; Spencer 1990]. В данной статье принят иной, более материальный и коммуникативно ориентированный подход. Упомянутая плюралистическая эпистемология вдохновлена трудами Габриэля Тарда и Жюльена Делеза, в частности тардовским понятием «подражания», «имитации», которое он наделил повседневным характером, описав его как повторение, обладающее почти микроскопическими отличиями, повторение «произнесенного слова или фразы, выполненной работы, реализованной правовой процедуры» [Tarde 1969: 143]. Другим источником данного исследования является идея Делеза о *молекулярном*, волнообразном ассамбляже (или множественности) крошечных имманентных различий, не подчиняющихся никакой тотализации [Deleuze, Guatari 1987: 34, 248–250]. В настоящей статье я беру эти теории не в качестве общих философских объяснений конкретных явлений, я обращаюсь к определенным идеям, релевантным для рассматриваемого материала.

Поскольку теория Тарда основана на представлении о все возрастающих прибавлениях, в этой концепции пространственная и темпоральная динамики объединены, они занимают единое понятийное пространство [Born 2010]. В настоящей статье будет показано, что сезонность и временная приуроченность являлись решающими для формирования погромных акций. Извне заданные временные поводы, такие как религиозные праздники или драматические политические события, сводили вместе массы людей, которые, превращаясь в погромные толпы, «ниспадали» во времени особым образом. Отдельно существовали темпорально определенные поводы космополитических взаимодействий.

Столь же важными оказывались и материальные особенности пространств. Поэтому я внимательно отношусь к физической топографии Одессы, ее районам, рыночным площадям, порту, а также местам социального экспонирования. У этих мест есть названия (Греческая улица, Польская улица, Еврейская улица, Кафедральная площадь и т.д.), а кроме того, они ассоциируются с разными типами людей. Однако теоретическое осмысление материальности пространства требует также серьезно отнестись к его изменчивости, спасая, как формулирует это Ма-

теи Кандеа, «более динамическое представление о месте от преждевременного решения всех проблем, свойственного подходам, где значимые (с политической точки зрения) действующие лица, а также значимые (политические) проблемы известны заранее» [Candea 2009: 1].

Что все это может означать? В случае погромов разговор должен идти не только об активности толпы, превращающей в руины городские здания; энтузиазм толпы можно подогреть или остудить, ее можно поделить на несколько групп, остановить или перенаправить благодаря тем особенностям пространств, с которыми толпа сталкивается. Если, однако, посмотреть на то, что происходило в реальности, трудно приписать основную роль сборищ людей или архитектурным ансамблям, поскольку они оказывали влияние друг на друга.

Вообще-то мы все это хорошо знаем. Перед торжествами по случаю открытия универсама «Walmart» на Лонг Айленде в 2008 г. стеклянные двери сдерживали напиравшую вполне организованную очередь. Когда же двери были разбиты (вместо того чтобы открыться как положено), «клиенты» внезапно превратились в «опасное неуправляемое стадо», ставшее причиной нескольких смертей. Стеклянные двери, до того гостеприимные и привлекавшие взгляды к товарам внутри магазина, превратились в острые режущие инструменты [Brockes 2009: 21–25].

Приведу пример одесского порта. Его трансформационные возможности стали очевидными во время драматических событий, связанных с восстанием на броненосце «Потемкин» в июле 1905 г., когда мятежный корабль зашел в гавань и навел свои пушки на купеческие особняки. Пространственная структура, целиком включавшая эlegantный Приморский бульвар в зону видимости вооруженного судна, стала мощным «действующим лицом» в возникновении нового ландшафта. Это пространство представляло собой дугу, в рамках которой можно было оказаться мишенью со стороны моря, а за ней простиралась такая же новообразованная зона, зона «безопасных пространств», где и укрылись испуганные купцы.

Во время погромов тип передвижения толпы в значительной степени формировался под влиянием расположения объектов, которые внезапно становились ее добычей, от торговых рядов до внушительной береговой зоны. Может показаться, что лишённые драматизма и масштабности проявления космополитизма не очень подходят для подобного анализа, однако, я надеюсь, мне удастся показать, что они также формировались под влиянием возможностей, предоставляемых конкретными пространствами — от рыночных площадей до кабачков и доро-

гих клубов — пространствами, которые часто создавались для демонстрации космополитической социальности. Все это означает, что нам следует обратить внимание на то, что Лиза Блекмен [2007: 574] называет «суггестивной сферой», т.е. сферой, где воплощенный опыт и столкновения с областью материального вступают во взаимодействие с фантазиями, принадлежащими как сфере чувств, так и области идей.

Если Блекмен описывает в немалой степени неспецифицированную «интерсубъективную зону» отношений между людьми, Бруно Карсенти [2010], также вдохновляясь идеями Тарда, напрямую подводит нас к тому, что же происходит между индивидуумами. Это содержание в действительности является «социальным». Иными словами, вещи, которые мы узнаем (которые нам навязаны, которые мы копируем, отвергаем и т.д.) от другого, являются «векторами социальности» [Karsenti 2010: 40]. Анализ подобных векторов заставляет задать вопрос не об «истоках отношений, но просто о том, в чем эти отношения состоят, из чего они сделаны, чем являются, что делает эти отношения отношениями». Карсенти продолжает:

Понимание процесса социализации в том виде, в котором он происходит, не предполагает создания социальных связей там, где они прежде не существовали; скорее это означает прослеживание того, как эти связи выстраиваются, фокусировку на отношениях независимо от тех элементов, из которых эти отношения состоят. В свете этого эксперимент со случайной встречей обретает смысл, отличающийся от того, который придает ему Дюркгейм: он нацелен не на создание социального из ничего, а на удержание в состоянии неопределенности детерминации субъектов, с тем чтобы посмотреть, что происходит между ними [Karsenti 2010: 45].

Совсем не требуется во всем следовать социальной теории Тарда (т.е. принимать три его аналитических категории имитации, сопротивления и создания в качестве ключа для понимания любых (социальных, политических, экономических, биологических, психологических) явлений), чтобы увидеть, что внимание к содержанию, предложенному Карсенти, особенно важно для понимания неструктурированных, нацеленных на перемены типов деятельности, которые обсуждаются в данной статье. Как можно видеть из рассказов очевидцев, конкретные типы разрушений, избиений, выкрикиваемых лозунгов и т.д. конституировали погромы, но совершенно невозможно было сказать заранее, кто будет участником насильственных акций и даже кто будет жертвой. Иными словами, такие социальные категории, как «русские», «греки» или «евреи», не определяли того, кто выступит в роли субъекта действия. Во время погро-

мов названные категории, вкупе с их репрезентациями и символикой, выступали в роли некоторых ключевых векторов («содержания»), связывающих на время людей, которые вообще-то обладали достаточно разными и множественными идентичностями.

Поэтому нам следует обратить внимание на толпу, рассмотрев *синтез* особенностей, свойственных подобным ассамбляжам [DeLanda 2006: 4], не считая их органическими тотальностями, пронизанными полностью идеологиями данной культуры. Если рассматривать данное явление как темпоральный процесс собирания и рассеивания различных компонентов, можно проанализировать микроистории конкретных толп, то, как они собираются вместе благодаря конкретным содержаниям, встречают внутреннее и внешнее сопротивление, продолжают цементироваться и таким образом формируют меняющиеся топологии на протяжении своего существования.

Может показаться, что подобный подход бросает вызов нашей интуиции. Конечно, можно было бы возразить, что любой житель Одессы знал, кто еврей, а кто нет, а на худой конец, это знали сами евреи, и этот полученный по наследству статус был причиной того, что они становились жертвами. Однако обращение к идее ассамбляжей делает ситуацию не столь ясной, поскольку отношения, которые рассматривает Делез, предполагают, что какой-то компонент данного ассамбляжа может быть изъят и включен в другой ассамбляж [DeLanda 2006: 10]. Опыт этнографии подкрепляет эту идею: двойственные / множественные идентичности были широко распространенным явлением в атмосфере бурной, подавляемой модернизации позднеимперской России [Haimson 1988]. Говоря конкретнее, существовали евреи, становившиеся христианами, а кроме того, были славяне-христиане, вступавшие в ряды еврейской самообороны, а иногда, например в 1871 г., люди, которых идентифицировали как евреев, оказывались вовлеченными в толпы погромщиков [Моргулис 2001: 31]. Отказываясь от идентификации конкретных людей в качестве «космополитов» или «погромщиков», я предпочитаю описание враждебных способов коммуникации, действия и воображения, которые распространены среди людей и которые на некоторое время собирают их в группы.

Тем не менее это подводит нас к тому, что можно назвать камнем преткновения — или непоследовательностью — тардианской презентистской теории: определение действующих лиц. Можно предположить, что Карсенти упускает нечто важное, когда говорит о необходимости «изучать отношения независимо от тех элементов, из которых эти отношения состоят». Сло-

варь подражания и суггестии предполагает своего рода очищенного субъекта, воспринимающего впечатление. Если поведение конкретных людей обладает последовательностью и связностью во времени, представляется важным, что наборы векторов, актуальных для людей в толпе, могут действовать в качестве напоминаний о накопленном предварительно опыте или своего рода запалов для некогда пережитых чувств.

Действительно, представление Тарда о *сопротивлении* предполагает действующего, чьи накопленные к данному моменту мысли и опыт не соответствуют новым входным сигналам и заставляют его отвергнуть их. Некоторыми из наиболее эффективных векторов, заметных в событиях, о которых я буду говорить, являлись воспоминаниями. Иногда они состояли из сочетаний воспоминания и обещания, как угроза, сделанная в начале погрома 1871 г., о том что, если еврейская извозничья биржа не будет убрана из окрестностей Греческого собора, «события 1829 г.» (погром) повторятся [Моргулис 2001: 42–43]. Представленный у Блекмен и Карсенти портрет субъекта, являющегося просто зоной обработки данных, где накапливаются входные сигналы, где они сортируются и где осуществляется выбор, теория, согласно которой воспоминание является лишь временным приобретением, сталкивается с альтернативным «гуманистическим» видением, где воспоминания и способность обещать являются центральными для конституирования субъектности.

Настоящая статья не является попыткой разрешить проблему субъекта (см.: [Humphrey 2008]), однако мне хотелось бы закончить данную часть мыслью, опять же восходящей к Тарду, которая проясняет до некоторой степени установки людей, включенных в социальные множества. Тард вводит различие между *толпой* и *публикой*. Толпа, физический ассамбляж, внутри которого коммуникация осуществляется посредством прямого контакта, отличается от публики, потока мнений, диффузной «неорганической трансформации», внутри которой идеи передаются на расстоянии.

Передача силы на расстоянии — ничто по сравнению с передачей мысли на расстоянии. Разве мысль не является по преимуществу социальной силой? [Tarde 1969: 279].

Люди, преображенные посредством идей в публику, пишет Тард, не встречаются друг с другом и не слышат друг друга, однако между ними существует социальная связь, есть «их одновременные убеждения или страсти, их знание о том, что в то же самое время они разделяют ту или иную мысль или желание с большим числом других людей» [Tarde 1969: 278–279]. Это понимание публики отличается от того, которое используется

в новейшей антропологии, но является полезным в нашем случае. В эпоху, предшествовавшую Новому времени, пишет Тард, публика была небольшой и возникавшей от случая к случаю, аудитории формировались ораторским искусством, позже ее сменила более интенсивная, устойчивая и численно значительная *публика*, что стало возможно благодаря печати, газетам, радио, политическим партиям и т.д. Общество оказалось целиком пронизано «мобильной атмосферой» многочисленных типов публики («не существует ни одной секты, которая не желала бы иметь собственную газету для того, чтобы окружить себя публикой, значительно превышающей ее размеры» [Tarde 1969: 284]). Наиболее важный тезис настоящей работы заключается в том, что физически человек может находиться только в одной толпе, но «может принадлежать — и в действительности всегда и принадлежит — одновременно к нескольким типам публики» [Tarde 1969: 281].

Изучение Одессы позволяет увидеть, что космополитизм и погромы обладали разными отношениями с категорией «публика». К концу XIX в. город был заполнен бесчисленными газетами, журналами, общественными читальнями, библиотеками, профессиональной периодикой, юридическими изданиями, политическими листовками и т.д.; едва ли был хотя бы один образованный человек, который регулярно не читал многие из подобных изданий. Однако в 1897 г. около 42 % населения Одессы оставались неграмотными [Herlihy 1986: 242–243], а типы публики, к которым они принадлежали (если принадлежали вообще), представляли собой старые аудитории, формировавшиеся посредством устного слова в церквях, синагогах и на политических митингах. Все указывает на то, как я продемонстрирую позже, что подстрекательства к погрому в значительной степени передавались лично и устно, материально-символически, среди рабочих, бедных, местных крестьян, а также неграмотных мигрантов из центральной России, приехавших в поисках работы.

Кроме того, в Одессе конца XIX в., несомненно, была антиеврейски настроенная публика. Этой публикой являлись принадлежавшие к средним слоям читатели газеты «Новороссийский телеграф», в которой (несмотря на то что в редакционных статьях осуждалось насилие по отношению к евреям) также печатались антисемитские статьи, провоцировавшие ненависть, обвинявшие евреев в эксплуатации крестьян и рабочих, нелояльности по отношению к государству и организации убийства Александра II в марте 1881 г. [Aronson 1990: 68–75]. Безответственные журналисты печатали слухи, предсказывавшие погромы. Тем не менее результатом антисемитской кампании, которую газета проводила весной 1881 г., погром так и не стал [Aronson 1990: 79].

Масса погромщиков состояла из разношерстного собрания людей, скрепленного рядом иногда определенным образом нацеленных, а часто сбивчивых знаков, слухов и лозунгов. Подчас богатство, привилегии, бросающиеся в глаза экономические преимущества становились объектом нападения скорее, чем «еврейство» как таковое. Популярный антагонизм рабочего класса по отношению к евреям не являлся универсальным; там, где он существовал, его основной поток можно, по-видимому, рассматривать как «субпублику», формируемую на личностном уровне — посредством старой клеветы, бабушкиных рассказов, на худой конец — чувства обиды или инвектив против соседа. Как я покажу далее, решающим моментом оказывалась энергетическая подпитка всех этих сошедшихся вместе разных потоков пагубными слухами. Без этих многообразных типов публики, ориентирующихся на устное слово или печатную продукцию, погромы не могли состояться. Однако люди, которые их реализовывали, не принадлежали к классу публики: в терминологии Гарда, они являлись толпами, обладая собственными чертами спонтанности, физической жестокости, эмоциональности, привлекательности для зевак, а также свирепыми подражательными действиями.

Совершенно по-иному выглядели космополитические контакты. Люди, взаимодействовавшие в рамках этого типа, осознанно отличались друг от друга и часто являлись членами разных типов публики. Какую бы форму ни принимал космополитизм, он означал негласное, а иногда и эксплицитное понимание того, что любые враждебные друг другу идентичности или типы публики, к которым могли принадлежать конкретные люди в других обстоятельствах, будут отставлены в сторону. В этом смысле космополитизм предполагал создание пространств / временных участков, свободных от этнических, политических и религиозных форм принадлежности, отмеченных исключительностью и нетерпимостью. «Свободу» в этом случае не следует истолковывать, как это часто делается в новейших антропологических исследованиях, в негативном смысле как «болезненное отчуждение от органических форм жизни, <...> вредное предпочтение рациональности по отношению к креативности» [Anderson 2001: 20]. Это практическое вопрошание или проникновение иных социальных форм, размывание границ в интересах широко понятой вежливости, а иногда и социальной справедливости. В этом смысле космополитические действия предполагали определенные типы привязанности к более общим ценностям и действительно обладали творческим характером.

Региональная география погромов

В 1881 г. в напряженной атмосфере, возникшей в результате убийства царя и тревог по поводу того, что его преемник перераспределит землю и даже восстановит крепостное право, евреев обвиняли в том, что именно они стояли за антиправительственным заговором; несколько погромных вспышек потрясли южную Россию (Украину). Историки фиксируют 259 нападений, из которых 219 произошли в деревнях и лишь 36 в городах. Тем не менее очевидно, что погромы начались в городах и еще до того, как прекратились там, распространились на деревни. К тому времени, когда погромы достигли наиболее удаленных деревень, они были уже «потушены» в городе, с которого все началось. Это указывает на движение, характер которого напоминает пожар или волну.

Готовность формировать агрессивные толпы может быть понята в связи с этнической сегрегацией, промышленным конфликтом, политическим бунтом и общей атмосферой насилия на Украине в конце XIX в. Русские и украинцы жили по отдельности в своих деревнях и регулярно устраивали друг с другом дикую поножовщину. Евреи не были единственными не-славянами, подвергавшимися нападениям. От нападений страдали татарские рабочие-мигранты в индустриальном Донбассе [Kuromiya 1998: 41–42], а в 1905 г. в Киеве случился греческий погром [Mazis 2004: 36], хотя в целом наиболее многочисленными и серьезными были нападения христиан (русских, украинцев, греков, молдаван и др.) на евреев. В этих погромах политические обвинения, экономическое отчаяние и классовый антагонизм сочетались с этнической ненавистью. В настоящей статье, однако, мне хотелось бы обратить внимание не на предметность погромов по отношению к повседневному насилию (см.: [Spencer 1990]), а на особую динамику погромных толп.

Именно здесь мы видим заразительность, копирование и молекулярное распространение, описанные Тардом. В скупулесных исследованиях М.И. Аронсона [1980; 1990] высказаны сомнения по поводу более ранних теорий, согласно которым погромы на Украине в XIX в. являлись заговорами, т.е. планировались и инициировались правительственными чиновниками или Священной Дружиной, тайной контрреволюционной организацией, состоявшей из верных власти аристократов, находившихся на государственной службе. Он показывает, что погромы распространялись от городов к деревням по маршрутам, которые использовали обычные крестьяне и рабочие, двигаясь по дорогам, железнодорожным линиям и рекам. Например, за киевским погромом 26 апреля 1881 г. на следующий

день последовали погромы в девяти близлежащих деревнях; движение распространялось посредством речного сообщения в Канев 27 апреля, в Черкассы 29 апреля и в Смелу 3 мая [Aronson 1980: 19], по железной дороге к двум станциям также 27 апреля [Aronson 1990: 51].

Столь быстрое распространение, от одного до четырнадцати происшествий за несколько дней, вполне объяснимо, если мы представим себе людей, возвращающихся из города, где они познакомились с практикой, которую можно копировать. Очевидец рассказывал, как «человек в белой шапке» сошел с киевского поезда, отправился к ближайшим мастерским и заорал: «Теперь поработаем по-киевски!». Так начался новый погром [Aronson 1990: 116].

Железнодорожные служащие и рабочие паровозных мастерских, которые обладали правом бесплатного проезда по железнодорожным веткам, на которых работали, проявляли наибольшую активность в распространении новостей и устройстве погромов [Aronson 1980: 23]. Движение было континуальным в одних случаях, спорадическим в других, останавливающимся на несколько дней или даже недель только для того, чтобы вспыхнуть снова, в целом на достаточном удалении от места предыдущего погрома. Эти типы движения указывают, как пишет Аронсон, на спонтанную имитацию, а не на выстроенный план.

В погромной волне 1881 г., которой посвящен анализ Аронсона, призывы к насилию принимались с особенной готовностью людьми, которые сами оказывались вдали от родных мест. В это время вместе с русскими, которые, как правило, были заняты поисками сезонных работ на богатых сельскохозяйственных угодьях Украины, прибыли толпы народа, потерявшего работу в Петербурге и Москве в связи с промышленным кризисом. Однако на Украине был неурожай зерна и надвигался голод. Люди бродили с места на место в поисках работы. «Многие наверняка потеряли надежду, <...> погром обладал тем преимуществом, что обещал в крайнем случае возможность как следует выпить» [Aronson 1990: 21].

Одесса была местом концентрации всех этих социальных типов. Вместе с местными крестьянами, обустроившимися в городе, стремясь записаться «в мещане», чтобы «забыть о тяжелом прошлом» [Атлас 1992: 175], тысячи бедных (по большей части мужского пола) русских мигрантов прибыли с севера [Herlihy 1986: 243–251]. К 1890-м гг. в Одессе было 20 000 бездомных портовых рабочих, орды уличных детей, были широко распространены кражи и уличные грабежи [Skinner 1986: 228].

Каждый год сезонные рабочие из большой сети городков и деревень собирались в местах найма, ожидая толпами в пыли у заборов, будучи готовы работать за мизерные деньги и «борщ с наваром и галушки» или даже за «борщ с собакой» — без навару [Загоруйко 1960: 77]. Зимой эти люди возвращались в деревню. Гораздо реже погромы случались в регионах, переживавших социальные потрясения, миграцию и экономические лишения в масштабах меньших, чем Одесса [Löwe 2004: 22]. Из Одессы погромы быстро распространялись по региону. Например, погром, начавшийся 16 июля 1900 г., «как всегда, произвел зловерное воздействие» на близлежащие русские и болгарские деревни; на протяжении нескольких дней в этих местах следовали нападения на бедных еврейских лавочников [Каракина 2005: 9].

Внутри самой Одессы погромы являлись исключительно мобильными, рассредоточенными и трудными для понимания; никому не удавалось увидеть всю картину целиком. Современные описания часто избегают слова «погром» и описывают «беспорядки», где погромы сплавлены вместе с другими типами выступлений, забастовками, мятежами и действиями еврейской самообороны. Эта практика может указывать на намеренную слепоту по отношению к характеру событий; верно, однако, и то, что многие наблюдатели не знали, что же они видят. «Кого нам нужно бояться: русских или евреев?» — в замешательстве написал одесский купец в своем дневнике 1903—1905 гг. [Котляревский 2005: 136]. Очевидцы описывают толпу, удаляющуюся по улице или проносящуюся мимо как стихийная сила или шаровая молния. «Войска пришли поздно из лагерей, — писал наблюдатель. — И к тому же солдатам трудно было поспевать за быстро двигавшейся толпой, то рассыпавшейся кучками по улицам и переулкам, то снова сходящейся в одном пункте в компактную массу для разгрома какого-либо здания» (цит. по: [Каракина 2005: 9]).

Слухи

Слухи интересны тем, что они могут вырастать из вещей, сказанных одним человеком другому, часто «по секрету», в то, что известно многим, независимо от того, верно это или нет, становясь тем самым неотличимыми от публичных новостей. Как и уличное ораторствование, слухи-новости рассматриваются в данной работе как *активное подготовительное содержание* социальности публики или толпы. Некоторые погромы начинались с тривиальных стычек в кабаках, крики из которых заставляли прибегать других людей [Каракина 2005: 10]. Важно, однако, что это именно крики — рудиментарные проявления ораторствования, а не сама шумная ссора.

Часто значение слухов остается затемненным, поскольку объяснения фокусируются на происшествии, ставшем причиной конфликта. Внимание на передачу в цепи коммуникации, которая распространяется столь же таинственно, как электричество в сети, не обращается. В ситуации погромов очевидцы предполагаемого начального события часто отсутствуют или находятся в состоянии растерянности; следствием этого являлось неразличение происшествий и слухов. О неувиденном или произошедшем в отдалении инциденте, спровоцировавшем погром, *говорили, что он произошел*, его объективировали в форме слуха и передавали друг другу в качестве предположения, пока кто-то не начинал пользоваться этим слухом активно для того, чтобы начать погром.

Как отметил Хоми Бхабха, говоря о резне в Руанде, необходимо понять фигуральную природу языка как действующего лица (а не отражения) насилия. По контрасту с социально-экономическими «причинами» (такими как бедность или политическая несправедливость, чье губительное действие оказывается замедленным) риторические элементы пропаганды конституируют быстрый темпоральный режим приближения и возникновения, который превращает подобные «причины» в мгновенные аффективные реакции, способные привести и к насилию [Bhabha 2009].

Погромы как наказание

После революционного восстания в июне 1905 г. — бунт на «Потемкине», поджог доков, забастовки, метание бомб, стрельба — центральная Одесса пульсировала в такт разгоряченным конфликтующим толпам. Появились вооруженные, одетые в черные рубахи еврейские группы и потребовали воздержаться от нападений, двери университета были открыты для массовых рабочих митингов. Злые и испуганные верноподданные, чьи национальные чувства были весьма возбуждены недавним возвращением героических моряков после поражения, нанесенного японцами, устраивали процессии и религиозные шествия. «Гидра революции» распространилась даже на детей, захвативших школы, выбивавших стекла и выкрикивавших угрозы, а затем прошедших по всему городу, размахивая красными флагами. К этой процессии по мере ее шествия присоединялись все новые и новые учащиеся школ. Подроспевшую полицию обвиняли в избиении детей [Малахов, Степаненко 2004: 104–105].

Цены взлетели до небес, государственных служащих избивали, если они отказывались бастовать. Перед лицом общероссийского хаоса Николай II издал манифест, гарантировавший

гражданские свободы. Новости о манифесте пришли в Одессу 17 октября, и на следующее утро тысячи ликующих людей заполнили улицы. Демонстранты рвали царские портреты; на здании городской Думы вместо имперского появился красный флаг. Толпа заставляла прохожих снимать шапки перед красными знаменами.

В то же самое время шла православная служба, на которой была принесена клятва верности престолу — действие, непосредственно приведшее к погрому 1905 г. Процессия верноподданных портовых рабочих, идя от порта к собору, попала под обстрел, который вели из окон редакции газеты, причем был убит ребенок, несший икону. Еврейская молодежь, входившая в группы самообороны («черные рубашки») и вооруженная гранатами и огнестрельным оружием, атаковала два других шествия. Бои велись по всему городу. Верные правительству демонстранты, недовольные сделанными царем уступками, нападали не на русских рабочих, праздновавших на улицах, а на евреев [Weinberg 1987: 61–62; Малахов, Степаненко 2004: 106–107]. За время чудовищного погрома, продолжавшегося 3–4 дня, свыше 300 евреев, включая женщин и детей, были убиты, а десятки тысяч стали бездомными. Беспрецедентное по своей жестокости, это событие стало кульминацией всех погромов в городе. В последующие дни сотни погромов прошли по всей черте оседлости евреев в городах и деревнях.

Очевидно, что новые типы политического неистовства в 1905 г. были смесью разных эмоций; все стороны являлись более организованными и осведомленными, чем во время погрома 1881 г. Тем не менее мне хотелось бы отметить, что погром — в отличие от революции — являлся продолжением архаической политической модальности, чья задача состояла в навязывании имперского превосходства и иерархического порядка, и поэтому он отличался от сходного по видимости типа насилия, которое позднее назовут «этническими чистками». Процессы «де-космополитизации» [Appadurai 2000: 627] принимали разные облики. У одесских погромных толп не было намерений сделать город свободным от евреев или создать очищенное религиозное пространство, как в случае активистов Шива Сена Хинду в Бомбее-Мумбаи в 1992–1993 гг. [Appadurai 2000: 630]. Они хотели наказать евреев, разрушив или присвоив их имущество и подтвердив насильственным образом их невысокое положение в империи. Разве в националистической идеологии (а часто и на практике) евреи не являлись людьми, на которых не распространялась обычная юрисдикция, полугражданами, подвергавшимися остракизму? Концепт иерархическо-имперской и, тем не менее, расистской внутренней политики, в рамках которой оказывалось возможным представить себе людей,

«вознесшихся над своим состоянием», объясняет изменчивый и поистине *противоречивый* характер обвинений-слухов. На «евреев» можно было нападать одновременно и как на представителей жирной буржуазии, и как на революционеров.

Стремление силой восстановить и навязать иерархический порядок является очевидным в символических актах, которые повторялись толпами перед вспышками насилия.

К этому времени религиозные процессии с иконами и хоругвями были в русских городах явлением обыденным. Их перипатетический характер (с колокольным звоном, государственным гимном и военными оркестрами), конечно, обеспечивал верноподданническую поддержку престола (они обращались к рабочим в железнодорожном депо, людям на рынке или в государственном учреждении), священник-оратор взывал к толпе, однако то, что он говорил, не имело большого значения. Увещевания воздержаться от погромов оставались незамеченными [Löwe 1998: 456]. Значением обладали материальные знаки — иконы, знамена и прежде всего портреты царя: малейшее проявление неуважения к этим знакам могло повлечь нападение на революционеров, студентов или евреев. Процессии принуждали к зримому почитанию власти всех, кто оказался там, где они шли. Прохожие должны были становиться по стойке смирно и снимать головные уборы, революционных студентов заставляли выходить из учебных заведений и «просить прощения».

В Нежине в октябре 1905 г. толпа заставила студентов вынести из здания университета портрет царя, чтобы она могла засвидетельствовать их капитуляцию, церемонию раскаяния и клятву верности самодержцу. Представление о том, что портрет может повлиять на студентов, сделав их верными престолу, — свидетельство, как отмечает Лёве [Löwe 1998: 457–458], мистической или фетишистской силы, приписываемой этому конкретному портрету (поскольку толпа несла несколько других портретов, которые не могли оказывать это специфическое, длительное воздействие). Поэтому портрет из университета был поставлен на главной площади, и под крики «Бунтовщики, на колени!» один за другим студенты и евреи должны были подходить, вставать на колени, целовать портрет и присягать Николаю II. Был составлен список предполагаемых городских демократов, которых заставили пройти через эту церемонию, которая затянулась до глубокой ночи [Löwe 1998: 458].

Сходные вещи происходили в Одессе перед погромом — они повторялись с обеих сторон. 17 октября евреи попытались убедить группу русских рабочих снять шапки перед красным флагом. На следующий день огромная проправительственная про-

цессия, заменив красный флаг имперским триколором, заставила евреев целовать иконы [Weinberg 1987: 61–62]. Все это являлось частью репертуара хорошо понятных практик, восходящих к погромам XIX в. Очевидно, что внешние знаки вроде особой одежды, головного убора или случайно услышанного идиша позволяли толпе выделить «евреев», с помощью тех же внешних знаков люди могли спастись. Как только показывалась погромная толпа, в окнах, на дверях, в магазинах и лавках, принадлежавших как евреям, так и русским, появлялись иконы [Каракина 2005: 8] (события 1900 г.). Если кто-то молил о пощаде, его могли отпустить, если он был готов надеть крест [Моргулис 2001: 26] (речь идет о событиях 1871 г.). Подобное экспансивное принуждение прохожих к «единообразию» и покорности копировалось во всех последующих погромах.

Все это было нацелено на то, чтобы отвести гнев от государства как объекта политического недовольства. Тем не менее само государство являлось источником демонстративного публичного насилия, как физического, так и символического. Александр Де-Рибас, потомок одного из основателей Одессы, рассказывал, как, будучи ребенком, затесался случайно в толпу, которая рвалась к тюрьме. На площадь вывезли связанных людей.

— *Я спрашивал: что им будет, что с ними сделают?*

— *Высекут, сказал кто-то, и отпустят.*

— *Лишь бы отпустили, лишь бы отпустили! — молился я.*

— *Что врешь? — заметил другой. — При всем народе сечь не будут. Это их здесь выставили на позор.*

— *А потом отпустят? — добивался я.*

— *Чего отпустят? Разбойников-то? На каторгу их, душегубов!*

Среди выкриков и свиста, отчаянной мольбы жен преступников толпа была свидетелем публичного позора; на трепещущих преступников повесили таблички с указанием их преступлений и привязали к позорному столбу, при этом чиновник объявил толпе, что они лишены прав состояния и сосланы в Сибирь, в ссылку и на каторжные работы [Де-Рибас 2005: 148–149]. Погромы осуществлялись по логике имперского наведения порядка и субординации толпы в ее рудиментарном состоянии.

Противодействия, сопротивление, замешательство, стыд

Были и русские, которые храбро защищали евреев. Например, в 1871 г. помещикам братьям Авчинниковым с помощью священника с православным крестом в руках удалось остановить

толпу «силою слова» [Губарь 2004: 43; Моргулис 2001: 36]. Многие обычные люди прятали евреев в своих домах и погребках. Некоторые известные граждане «космополитической Одессы» организовывали охрану магазинов и лавок своих еврейских знакомых [Губарь 2004: 44]. Моргулис упоминает, «что есть много еще людей, проникнутых истинным христианским чувством, но которые, по слабости характера, не чувствовали себя в силах проявить его» [2001: 36–37].

Эти наблюдения заставляют вспомнить о том, что Тард пишет о «сопротивлении». Отказ от подражательного действия («сопротивление») может происходить или между разными организмами, или внутри того же самого организма. Иными словами, подобный отказ может иметь место как между людьми, так и в сознании одного человека, в последнем случае — включая внутренний раскол личности из-за противоречия между некогда усвоенной ценностью или навыком и целью или представлениями какого-то другого человека [Tarde 1969: 171].

Публичная защита евреев может рассматриваться как первый тип сопротивления погромному насилию, тогда как внутренний конфликт остается незримым и не зафиксированным в доступных нам повествованиях. Между тем некоторые погромщики впоследствии сожалели о своих действиях, возвращали евреям похищенную собственность и просили прощения, т.е. внутреннее сопротивление могло иметь место в сознании людей, находившихся в толпе во время погромов. Вспомним замечание Делеза [1997: 314] о том, что тардовский анализ внутреннего сопротивления показывает, что «замешательство [может быть] понято как “бесконечно малое социальное сопротивление”» (цит. по: [Вонг 2010]). Замешательство или неспособность выразить отвращение являются микропроцессами, протекающими внутри, они оказываются параллельными сопротивлению, возникающему открыто в отношениях между людьми.

Во время погромов XIX в. имеет место совершенно иной тип сопротивления, распространенный среди одесских чиновников, — отказ от признания того, что произошел погром, направленный *против евреев*. После погромов 1871 г. Моргулис, чьи свидетельства очевидца уже цитировались, вместе со своими товарищами, еврейскими адвокатами, проводил систематический мониторинг насилия. Квартал за кварталом они выявляли жертв, преступников и свидетелей, а также составили отчет, жестко критиковавший слабую реакцию властей. Они пошли на беспрецедентный шаг, обратившись в недавно реформированные суды с требованием компенсации. Власти, однако, настаивали на том, чтобы судить обвиняемых военным судом, причем в этом

случае в качестве основной мишени преступления выступал общественный порядок, а не евреи. Власти закрыли глаза: они не обратили внимания на собранные доказательства и запретили их публиковать [Nathans 2002: 321–322].

Тем не менее после кульминационного погрома октября 1905 г. — и даже во время него — стало расти общественное возмущение: Дума в полном составе обвинила градоначальника в непринятии своевременных мер, он был вынужден подать в отставку и отправиться в Петербург, чтобы дать объяснения. Православный архиепископ гневно обращался к своей пастве: «Разве дурное, позорное дело может служить к охране чести?» [Малахов, Степаненко 2004: 109]. Действительно, были и малозаметные контрпроявления погромных оправданий, проникавших в публику, вроде газетных публикаций, авторы которых восклицали о том, что пострадали «ни в чем не повинные люди» (как будто должны были быть другие, уже не столь невиновные евреи!). Однако в основном дискурс стыда преобладал и раскалывал славянское большинство, клеймя преступников как «нелюдей», давших волю своим инстинктам [Малахов, Степаненко 2004: 107].

Топологии космополитизма

В некоторых текстах об Одессе погромы или не упоминаются, или подаются в качестве случайных aberrаций, в то время как подлинной сутью города предполагается его свободомыслие и легкость, остроумие и красота [Де-Рибас 2005]. «Космополитизм» оказывается частью этой сути, константой. Я полагаю, однако, что космополитические отношения являлись спорадическими и исторически специфическими, становившимися менее прочными на протяжении XIX столетия. Они были разнородными и формировали особые модели взаимоотношений в городе [Werbner 2008: 1]. Какую бы форму ни принимали эти отношения, они всегда являлись «нитью», клубком связей, сосуществовавших с иными, отличными и взаимоисключающими типами отношений.

Описание литературного клуба в начале XX в., данное Жаботинским, является иллюстрацией последнего пункта. Клуб располагался в самом центре «цивилизованной» Одессы, рядом с Оперным театром и Городской думой на площади, выходящей к морю.

Оглядываясь на все это через тридцать лет, я, однако, думаю, что любопытнее всего было тогда у нас мирное братание народностей. Все восемь или десять племен старой Одессы встречались в этом клубе, и действительно никому еще не приходило в голову

хотя бы молча для себя отметить, кто кто. Года через два это изменилось, но на самой заре века мы искренно ладили. Странно; дома у себя все мы, кажется, жили врозь от инородцев, посещали и приглашали поляки поляков, русские русских, евреи евреев; исключения попадались сравнительно редко; но мы еще не задумывались, почему это так, подсознательно считали это явление просто временным недосмотром, а вавилонскую пестроту общего форума — символом прекрасного завтра [Жаботинский 2002: 25–26].

Жаботинский описывает братские отношения, царившие в клубе, как мирную поверхность, под которой располагается опасное подполье. Горизонтальная образность, как я думаю, представляется неслучайной, поскольку космополитизм почти всегда мыслят именно горизонтально, а не вертикально. Дружеские отношения между помещиком и бедным арендатором обычно не называются «космополитическими», даже если культурные различия между ними оказываются сильнее, чем, скажем, между польским и греческим купцами. Равным образом не являются ими и мосты, наведенные между представителями профессий, которые иначе едва ли встретились бы друг с другом (морские офицеры, музыканты или химики).

Однако в городе вроде Одессы разумным представляется расширить топографию космополитизма во всех направлениях. Сплетения доброжелательных отношений, сопричастные с отношениями, отмеченными нетерпимостью и исключительностью, могут пониматься как временные — и легко приходящие в негодность — трехмерные ассамбляжи, то нарастающие, то скукоживающиеся. Это позволяет нам проанализировать межсословные, межклассовые и межпрофессиональные связи в том же самом космополитическом свете, что и связи между этническими группами и религиями. Что формировало «содержание» подобных отношений? В Одессе существовало несколько типов трансграничных взаимозависимостей, причем каждая из них обладала собственными пространственно-временными топографиями.

Начнем с наиболее зримого, мощного и красноречивого космополитизма европейских и русских основателей города, которые осознанно следовали идеям Просвещения. Эти много путешествовавшие аристократы, генералы и адмиралы в принципе разделяли кантовскую версию космополитизма, согласно которой универсальные человеческие ценности, такие как равенство, братство, справедливость, образованность и гражданская ответственность, должны отменить частнозначимые национальные интересы. Подобная «публика» (в тардовском смысле) на начальном этапе была малочисленной, всегда ис-

пытывавшей сопротивление царских националистов, а кроме того, она распалась на разные идеологические группы. В этом вертикальном космополитизме можно различить возникновение в XIX в. накладывавшихся друг на друга сетей, которые разрастались в разных направлениях, причем в каждом случае их усиливали коммуникативные связи между одинаково мыслящими коллегами в России и Европе. Особо бросаются в глаза литературно-художественные круги, масоны и социалистические революционные движения.

В ведущих кругах Одессы *реальные* космополитические отношения, в отличие от идей, разделявшихся «публикой», могли разворачиваться во всю мощь или внезапно давать сбой, как демонстрируют два эпизода из воспоминаний Де-Рибаса. Абрам Бродский был хорошо известным еврейским магнатом, другом градоначальника и сторонником еврейской интеграции. Как-то раз в 1861 г. он получил письмо, в котором содержалась просьба о помощи от коллеги из Киева; автор писал, что из Киевского университета собираются исключить еврейских студентов, поскольку они не могут внести плату за обучение, а киевская еврейская община слишком бедна, чтобы их поддержать. В ответ Бродский изложил свое кредо: «Было бы согласнее с требованиями настоящего времени, если бы люди состоятельные помогали бы людям нуждающимся без различия вероисповедания. Желательно было бы, чтобы еврейское общество сделало пожертвование в пользу недостаточных студентов вообще, а не одних студентов-евреев. Это было бы новым шагом к уничтожению той исключительности, которая служила и до сих пор еще служит преградой для русских евреев к более искреннему и тесному сближению со своими русскими согражданами».

Ответ Бродского произвел фурор. Его письмо было немедленно напечатано в одесской и киевской прессе, и вскоре многие люди из разных сегментов одесского общества — евреи, русские, иностранцы — стали посылать пожертвования в Киев с условием, чтобы средства предоставлялись «без различия вероисповедания» [Де-Рибас 2005: 210].

Приблизительно в это же время произошел следующий печальный инцидент. Наполеон-Луи де Турнефор, старый профессор польско-французского происхождения, «слегка атеист, слегка эпикуреец», читал публичные доклады и частные лекции, посвященные нравственным проблемам, которые затрагивала современная французская литература. Он был центром широкого круга и конфиденнтом сердечных дел своих учениц. Однако внезапно его перестали приглашать; почти все его занятия были отменены. Почему? Потому что он по-настоящему

влюбился в еврейку, которую впервые увидел на Ришельевской улице, когда рядом с меняльным столиком из ее кошелька посыпались золотые монеты. Он публиковал стихи в ее честь. Занималась она обменом валюты или подошла, чтобы обменять собственные деньги, не имело значения — она была еврейкой. Профессор де Турнефор выпал из общества и умер одиноким [Де-Рибас 2005: 153–154].

Эти случаи произошли в одних и тех же кругах высшего социального слоя, и их одновременность показывает, насколько хрупкими являлись космополитические отношения. Если мы полагаем, что эти отношения заключаются в коммуникативном *содержании* в терминах Гарда (опубликованные письма, декларации, чеки, приглашения, уроки, конфиденциальный совет, стихи и т.д.), становится понятно, что космополитическая практика может оказаться неудачной. Можно строить разные предположения об индивидуальных мотивах клиентов профессора, однако когда кто-то удаляет «содержание» и это удаление копирует кто-то другой, этот конкретный космополитический круг перестает существовать.

Демонстрация цивилизованных манер

Другая разновидность космополитизма процветала в широких слоях нижнего среднего класса. Речь идет о воплощении образа, вызывавшего восхищение (или зависть) гражданина, появлявшегося публично в облике, бывшем предметом желаний людей всех национальностей и религий. Такие желанные образы создавались журналистами для «публики», составлявшей круг их читателей, для зрителей пьес и слушателей популярных исполнителей. Рошанна Сильвестр пишет:

Используя газеты в качестве трибуны, журналисты давали своим читателям четкое определение того, что значило быть уважаемым, описывая то, что являлось опасным, безопасным, нормальным, варварским, вызывающим, культурным. Они отбирали и называли лица в толпе, описывая город, населенный целым рядом социальных «типов», каждый из которых четко вписывался в схему уважительности. <...> Для того чтобы создать эту городскую типологию, журналисты выстраивали важную корреляцию между зримой «корректностью» — в одежде, манерах, поведении — и корректностью характера [Sylvester 2000: 905–906].

Даже по коммерческим причинам позитивные образы должны были быть обращены к максимально широкой аудитории и не могли быть исключительно этническими. Поэтому я думаю, что создание, потребление и разыгрывание городских «типа-

жей», а также реакции на них являлись целостной системой, которая волей-неволей поощряла космополитизм.

Если реально существующий космополитизм предполагает не идеал отчужденности и дистанцирования, но реальность новой вовлеченности и привязанности [Robbins 1998: 3], каким был объект этой новой привязанности в данном случае? Масоны придерживались особого понимания социальных преобразований. Другие действующие лица, как я полагаю, были привязаны к городу Одесса — точнее, к городу как *стилю*. Под стилем я имею в виду, по аналогии с литературным стилем, все те общие приемы, благодаря которым одесситы опознавали и копировали «остроумие», «элегантность», «респектабельность» и т.д. Как риторика не есть добавочный элемент литературного произведения, но ее неотъемлемое качество, так и эти приемы являлись объективным, «материальным» содержанием экспонирования определенных манер в городе.

Существуют свидетельства, что люди готовились к подобным космополитическим выходам. В своем мемуарном романе «Разбитая жизнь, или Волшебный рог Оберона» об одесском детстве Валентин Катаев рассказывает о том, как преображалась его мать, выходя на улицу:

На улице мама была совсем не такая, как дома. Дома она была мягкая, гибкая, теплая, большей частью без корсета, обыкновенная мамочка. На улице же она была строгая, даже немного неприятная дама в мушино-черной вуали на лице, в платье со шлейфом, который она поддерживала сбоку рукой, на которой висел черный муаровый мешочек, обшитый блестками. <...> Мама временами казалась мне совсем чужой женщиной, не мамой, а «сударыней», как обращались к ней в лавках или на улице, если кто-нибудь из встречных случайно задевал ее на узком тротуаре локтем: — Простите, сударыня.

Элегантные «робинисты», которых именовали так по названию дорогого «Кафе Робина», были денди. Они роскошествовали среди «вьющегося плюща, дикого винограда и кадок с экзотическими растениями», но в действительности могли быть безработными торговцами или художниками [Sylvester 2005: 114]. Миметическая модель подобных экспонирований, в отличие от боковых связей масонов, была центростремительной — широкое многообразное манипулирование ключевыми городскими образами и приемами, посредством которых можно было сигнализировать о наличии желаемого образа.

Этот тип космополитизма ложился на плечи реальной экономики города, доход которого в основном зависел от международной торговли. А эта торговля зависела от Турции, контро-

лировавшей Дарданеллы, через которые в город попадали все суда. Все это разыгрывалось на огромных пространствах: контракты одесских торговцев с главными торговыми портами Средиземноморья, переговоры по поводу прохода судов и платы за это, изменение импортных пошлин в Голландии или Англии, развитие пароходного дела и телеграфа, скверная погода, плохие урожаи, а также войны, из-за которых перекрывали проливы и которые приводили коммерческую жизнь к краху. Речь одесских дам, пересыпанная французскими словечками [Sylvester 2005: 112], являлась чем-то вроде крохотного знака, обладавшего целым рядом значений. Это было признанной риторической формой внутри Одессы и в то же время связывало разговоры дам на бульваре с бесконечно большим, неподконтрольным и опасным миром судоходства.

Неотъемлемой частью разыгрывания городских типов поведения являлась опасность катастрофического срывания масок, как мы видим из дневниковой записи Котляревского, русского владельца одного из больших одесских универмагов.

2 ноября. Вчера возвратился из Петербурга Каульбарс [генерал-губернатор]. Государь сказал ему, что он решил победить японцев, сколько бы эта победа ему ни стоила. В последние дни у нас в складе непорядки. Брат Гребнева, мальчик 13-ти лет, недавно нами принятый, украл фунт чая. Другой мальчик, Мелешкевич, ходил на почту за получением денег, сегодня он не возвратился и унес 365 рублей. Начинается разврат, который нужно вытравить.

3 ноября. <...> Мелешкевич, получив деньги, пошел в ресторан «Кавказ», пообедал и поехал затем в публичный дома к Маланич Ивановне на Болгарскую. Взял двух женщин, повез их в «Северный ресторан», оттуда вся эта честная компания отправилась в русский театр, шла пьеса «Екатерина Маслова». В театре его нашли наши мальчики; выйдя из театра, он намеревался застрелиться, но легко себя ранил. Пошло и гадко. По виду он был хороший и симпатичный мальчик [Котляревский 2005: 126].

Две вещи заслуживают в данном случае внимания. Во-первых, космополитическое знание богача о том, что бедные мальчишки, которые работают у него, обладают общим с ним ландшафтом: Котляревский знаком с дядей, хозяйкой публичного дома, ему известны рестораны и театральная пьеса. Во-вторых, он не удивлен, что у мальчишки есть оружие. 1904 год в Одессе был годом, отделявшим один погром от другого, а кроме того, он предшествовал революции.

Практический космополитизм

Однако Одесса более всего знаменита другим типом космополитизма — космополитизмом пыльных небогатых улочек, рын-

ков, дворики, пляжей, винных погребков, театров и других мест, где собирались люди. Бесчисленные романы воспевают находчивость, острооты на суржике, ухаживания, бродячих певцов, воров и торговцев всем на свете, заполнявших публичные пространства. Подобные пространства сделали возможным тот тип максимально открытого космополитизма, который охватывал любого, кто попадал в ситуацию этих доброжелательных контактов хотя бы на время. В отличие от ненатянутых нитей масонской социальности или условного мимесиса внешних проявлений, эту социальность можно представить в виде мозаики, специфичной для определенных времени и места. Суэта, царившая в бедном районе Молдаванка, воспетом в рассказах Бабея, спровоцировала следующее ностальгическое воспоминание. Здесь можно было встретить

нищих портных, всю жизнь перелицовывавших, латавших и отглаживавших старую одежку, которая продавалась потом на соседнем Толкучем рынке таким же нищим покупателям, чахлах девушек, с утра до ночи нашивавших у подслеповатых окошек мелкие пуговички на картонку для удобства последующей продажи их в магазинах; измученных жизнью и работой прачек, чахоточных, наглотавшихся бумажной пыли, переплетчиков, блатных «авторитетов» и стоявших на самой низшей ступеньке уголовного мира мелких воришек; хозяев убогих лавчонок, сапожников, портовых рабочих, пробавлявшихся случайным заработком выпивох и подернутых дымкой легенды биндюжников. Это были могучие, крепко стоявшие обеими ногами на земле мужики, заслужившие не только отдельного рассказа, но серьезного исследования, поскольку являли собою совершенно исключительную касту <...> со своим <...> отношением к жизни, моралью и, не побоюсь сказать, заповедями. К примеру: не принято было бурно выражать свои чувства, <...> а многословие, по их разумению, и вовсе было уделом парикмахеров и мелких торговцев. Не должно было совать нос в чужие дела и, упаси Боже, интересоваться чужими работками. Категорически запрещалось материть нищу и тем более выпивку. Позорным считалось напиваться до полной невозможности добираться со своими конями домой. <...> Нельзя было есть, не накормив и не напоив предварительно коней. Не солидным считали того, кто, не разобравшись, пускал в ход кулаки. Не пользовался уважением и тот, который, ежели сколачивалась компания, откалывался и уходил вместо того, чтобы посидеть с товарищами в трактире и, если будет охота, сплясать «семь-сорок», да так, что в такт танцу начали дрожать на столах стаканы толстого граненого стекла.

Обо всем этом и многом другом еще можно было услышать в старых молдавансках дворах, немолодые обитатели которых с необычайной душевной теплотой, чуть ли не со слезами, вспоминали

прошлую жизнь. И не потому, что она была уж такой хорошей, как осторожно выразился однажды Виктор Шкловский, «раньше люди тоже жили плохо». Но жили, во всяком случае на Молдаванке, дружно [Александров 2002: 124–126].

Это была социальность разных людей, скученных вместе. Двор, уличный рынок, театр, кабаки обладали своими собственными обитателями, своей собственной формой и масштабами; здесь также были свои типы поведения, которым надо было следовать («подражать»), если ты занимался практическими делами. Следовало принимать других, кем бы они ни были, чем бы они ни питались, к какой бы «касте» ни принадлежали, какие бы танцы ни танцевали. Самым существенным являлась «поверхность»: обычаи запрещали вникать в различия, разделявшие всех этих людей.

Между тем эта мозаика не была поверхностной в смысле отсутствия последствий. Приведенная выше цитата наводит на мысль о том, что поверхностное содержание (общие ограничения, предписания по поводу того, как вести себя в данном месте) почитались свято, их соблюдение считалось делом чести, а нарушение могло быть опасным. То, что скажет «вся Одесса», являлось достаточной угрозой, чтобы заставить бандитов с Молдаванки вести себя — почти всегда — в соответствии с правилами [Александров 2002: 208].

Однако на самом деле эти дружелюбные отношения легко могли разрушаться. Некоторые антропологи рассматривают «вернакулярный космополитизм» как не очень четкое смешение двух нормативно желательных вещей: межнационального альтруизма (оцениваемого позитивно) и обычного трудового люда (также позитивно характеризваемого). Однако практический космополитизм в том виде, в котором я его описываю, был строго определенным и не особенно альтруистическим. На самом деле в Одессе он был весьма хрупким. Практические цели могли исчезать в момент вспышки эмоций. Илья Герасимов пишет, что религиозные и этнические различия в подобных случаях занимали в сознании людей последнее место — наиболее значимыми являлись экономические проблемы. В 1908 г., например, Стеценко (славянин) и Нутович (еврей) были соседями в районе Большого фонтана. Нутович отказался купить в лавке Стеценко какую-то вещь, «и вот, как-то встретив Нутовича, Стеценко схватил с земли камень и стал бить Нутовича по голове и по лицу, Нутович был облит кровью. <...> Специфика Одессы заключалась в том, что православный лавочник избил еврея не для того, чтобы отвадить от лавки, но чтобы привлечь его. Если Стеценко и был антисемитом, то логика межэтнического взаимодействия в Одессе делала его

“кровно” заинтересованным в еврейском соседе» [Герасимов 2003: 244].

Заключение: погром и «иммунитет» к нему

Иногда погромы врывались в космополитические пространства, разрушая любые сети дружелюбных отношений, которые там господствовали. Толпа наносила ущерб социальности места, являясь чуждым конвульсивным движением с собственной насильственной динамикой, даже если некоторые люди в толпе были отнюдь не чужаками. Об этом рассказ Куприна, в котором описано то, что случилось в 1905 г. в «Гамбринусе». Это знаменитая пивная в центре города; ее посещали ломовые извозчики с Молдаванки, фабричные рабочие с Пересыпи, университетские студенты, портовые рабочие и моряки со всего света. Популярность места возникла благодаря известному эстраднему артисту Сендеру Певзнеру, известному как Сашка-скрипач, «кроткому, веселому, пьяному, плешивому человеку» с маленькой собачкой. Сашка гипнотизировал публику своими импровизированными репликами на самые разные заказы — от русской народной мелодии до венского вальса и африканских религиозных песен. Когда ворвались погромщики и зубило каменщика уже было готово вонзиться в голову музыканта, кто-то схватил погромщика за руку и сказал: «Стой, черт, это же Сашка!». Нападавший взглянул и остановился — вместо этого он вышиб мозги собачке. Последовала свалка, и Сашка был арестован. Он вернулся из полицейского участка с изуродованной рукой.

Основная мысль рассказа Куприна заключается в том, что погром не может разрушить социальность «Гамбринуса», порожденную музыкой. Когда Сашка вернулся, хозяева с грустью спросили, не конец ли это музыке. «Сашка здоровой рукой вынул из кармана какой-то небольшой, в ладонь величиной, продолговатый черный инструмент с отростком, вставил этот отросток в рот и, весь изогнувшись налево, насколько ему это позволяла изуродованная неподвижная рука, вдруг засвистел на окарине оглушительно веселого “Чабана”».

Однако вопреки морали этого литературного источника (до известной степени все продолжается так, как было раньше), в действительности происходило другое. У погромов были зримые последствия: экономический кризис в городе, эмиграция множества евреев, позор градоначальника, бездействовавшего во время вспышки насилия, а также назначение по крайней мере нескольких чиновников, стремившихся предотвратить межэтнические столкновения; а кроме того, незримо переменился дух, царивший в городе. Герасимов полагает [2003], что

после кровавой бани 1905 г. Одесса выработала иммунитет к погрому. Ни одного сколько-нибудь значительного погрома в городе больше не произошло (архивные свидетельства см.: [Милякова 2007]), несмотря на продолжавшееся общее насилие и в противоположность новым всплескам чудовищных погромов на Украине во время Гражданской войны.

В принципе иммунитет означает наличие достаточных средств биологической защиты от инфекций и прочих нежелательных биологических вторжений. Он может быть неспецифическим, действующим в качестве барьера для целого ряда патогенных микроорганизмов, или же иммунная система адаптируется к каждому новому заболеванию, с которым сталкивается, и порождает специфические типы защиты от конкретных патогенных микроорганизмов, а также механизмы их уничтожения. Если мы позаимствуем данный термин для социоанализа, он может выступать в качестве способа концептуализации (более специфического, чем «сопротивление» Тарда) того, как можно остановить повторное появление опасных идей или действий.

Кожа является первым иммунным барьером живых существ, а некоторое количество кожных перфораций оказывается местом проникновения инфекций. Используя эту образность ради наглядности, мы видим, что кожа космополитических сетей Одессы была ограниченной, разбросанной и легко подвергавшейся перфорированию. Странно, но после 1905 г. именно разрастание «преступлений» и «анархии» (многое из этого может быть, если использовать альтернативный язык, названо «сопротивлением») стало причиной роста космополитизма отчаяния среди представителей тех самых угнетенных классов, которые ранее выступали в роли зачинщиков погромов.

Революция сделала очевидной взаимозависимость этнических групп перед лицом столкновения с рядом функциональных ситуаций, а также государственным террором. Теперь люди увидели, что при наличии более или менее одинакового числа евреев и славян среди портовых рабочих этнический конфликт означал бы взаимоуничтожение; стремясь этого избежать, рабочие формировали кооперативные артели для улучшения условий своего труда. Забастовки — как и стрельба, метание бомб, грабежи, вымогательства и уличные нападения — продолжались в 1906–1908 гг. [Малахов, Степаненко 2004: 142–145]. Артели принимали участие в общем насилии, однако они боролись не с евреями, а с теми, кто не принимал участия в профсоюзном движении. «Русские» кооперативы (и даже одна артель, названная по имени Михаила Архангела) включали большое число «полезных» евреев [Герасимов 2003: 243–244].

Герасимов показывает, насколько сходными были группы «анархистов-коммунистов», стремительно разраставшиеся группы еврейской самообороны и обычные банды: все они политизировали грабежи, называя их «экспроприациями». Опытные бойцы всех национальностей были желанны в каждой из этих групп и могли рекрутироваться из одной группы в другую [Герасимов 2003: 231]. Славяне и евреи, соседствовавшие друг с другом, совершали совместные налеты на магазины, еврейские нападения на других евреев были обычным делом, а хорошо налаженный механизм по разделению труда между ворами (по большей части не-евреями) и торговцами краденым (по большей части евреями) был широко распространен [Герасимов 2003: 246].

Перед лицом этой «криминальной волны» в 1907 г. градоначальник уходит в отставку чуть ли не с нервным расстройством. Человек, сменивший его на этом посту, продержался всего несколько месяцев, и только назначение генерал-майора Толмачева принесло жесткий репрессивный порядок на улицы неуправляемого города. Началась вспышка самоубийств среди всех классов населения, мужчин, женщин и даже детей. Модная Дерibasовская улица выбиралась в качестве сцены для того, чтобы застрелиться, большинство самоубийств осуществлялось в публичных местах, что сделало зримой эпидемию отчаяния, ширившуюся по меньшей мере вплоть до 1912 г. [Малахов, Степаненко 2004: 146–148]. Именно «критическое событие» 1905 г., переход от революции и погрома к беспорядочному, случайному насилию и самоубийствам, породил новые занятия и иные конфигурации.

В городе распространялся специфический тип иммунной реакции, адаптированной к конкретной угрозе — погрому. В эпоху между 1906–1916 гг. бойкотировали ультраправую прессу. Она испытывала недостаток финансирования и рекламодателей, широко распространены были отказы агентств, газетных киосков и торговцев распространять черносотенные издания. Кроме небольшого числа киосков, достать эти газеты можно было или по подписке, или обратившись непосредственно к издателям. «В послепогромное десятилетие 1906–1916 гг. ни одна из одесских черносотенных газет не была готова представить Одессу — не далекий Петербург, или “всю Россию”, или “весь мир”, а родной город — как сцену драматического противостояния сил добра и зла, православных патриотов и евреев» [Герасимов 2003: 237–238].

В официальных документах стало «комильфо» использовать только нейтральный язык, когда речь заходила о евреях. «Беловоротничковые преступления» изображались не как еврейские

(хотя по большей части являлись таковыми). В отличие от допोगромных времен провоцирующие ужас слухи игнорировались тайной полицией по причине их абсурдности [Герасимов 2003: 239–242]. Герасимов полагает, что все это было частью общего поворота, а на персональном уровне — отказа от религиозно-этнического антагонизма. Он отмечает, например, частоту, с которой брачные объявления предупреждали о том, что «национ.[альность] и испов.[едание] не имеют значения» [Герасимов 2003: 247–248].

Содержание социальности оказалось наполненным новыми элементами удовольствия, фантазии, аффекта, воображения. Наиболее существенно то, что эти вещи говорили не о внешних чертах других людей, но об их жизненных трагедиях и внутренних переживаниях. Новый космополитизм эмпатии мог сформировать важный барьер против слепой ненависти.

Одним из наиболее творческих трансляторов подобных общих переживаний являлось кино, известное как «иллюзион», которое распространялось с быстротой молнии по всему городу после того, как в 1904 г. были открыты первые стационарные кинотеатры. На Молдаванке на одной Прохоровской улице было три кинотеатра, причем поблизости располагались еще семь. Посещение иллюзиона являлось отнюдь не пассивной деятельностью: пока тапер, посматривая на экран, импровизировал соответствующую музыку, аудитория сидела или стояла, лузгая семечки, громко комментируя («Как похожа на Сонечку с Дальницей!») или крича механику «Крути быстрее!». В это время грамотные шепотом беспрестанно поясняли титры для тех, кто не умел читать. Сначала показывали короткий «видовой» фильм, скажем, об Испании или Греции, затем комедию или хронику фирмы «Патэ» и, наконец, драму. Драмы включали русские и иностранные фильмы о еврейской жизни («Бог мести», «Горе Сарры», «Трагедия еврейской курсистки» и др.). Кинопрограмма заканчивалась дивертисментом, концертом с танцами, артистами или певцами. В 1910-е гг. Сашка-скрипач оставил бы свою громкую славу в «Гамбринусе», чтобы выступать в пыльных иллюзионах Молдаванки вместе со многими другими клезмерскими музыкантами со всего города [Александров 2002: 246–257].

В эту эпоху перед революцией 1917 г. на поэтических чтениях, в театрах, консерватории, классах знаменитого преподавателя скрипичного мастерства Столярского или в лондонском ресторане, где играл популярный ансамбль виртуозов, Одесса была свидетельницей процветающей, вдохновенной, полиэтнической культурной жизни, в которой евреи выступали в качестве звезд. Здесь не обращали внимание на классовые и этнические

границы. Еврейские юноши, которых приводили на скрипичные уроки их матери, выходили из грязных подвалов Молдаванки, чтобы стать идолами классической музыки, которым поклонялись Россия и весь мир.

(Космополитическая) свобода от религиозных традиций, отмеченных нетерпимостью и закрытостью, и привязанность к музыке, понятой в качестве универсального — общего содержания этого конкретного музыкального аффекта — должны были, объединив людей на время чувствами, действовать в роли «неспецифического» противоядия от ненависти других. Тем не менее невосприимчивость не была ни полной, ни устойчивой во времени. В советские времена многие из этих музыкантов считали благоразумным скрывать свои еврейские фамилии. Агрессия толпы не вернулась, но сталинская «кампания против космополитов» конца 1940-х — начала 1950-х гг. оказала свое отравляющее воздействие на всю страну.

В этой статье я стремилась показать, что определенные неструктурированные социальные формы, вроде погромов и космополитизма, можно лучше всего понять не как устойчивое положение дел в городе, не как парадигмы с собственным развитием, не как свидетельства о характере целого города, но как эфемерные типы отношений, способные к росту и исчезновению. Подобные отношения создаются особыми содержаниями: словами, мыслями, жестами, воспоминаниями, слухами, передающимися от человека к человеку. И как «имитация» дает импульс построению, «сопротивление», отказ и колебания служат остановке и исчезновению. Полагая, что лишь безоговорочное репродуцирование тардовских категорий не разъяснит сути дела, поскольку результатом этого стал бы анализ любой толпы как любой другой толпы, я стремилась высветить содержание конкретной этнографии Одессы конца XIX и начала XX в., чтобы показать специфические топологии этих формаций, их мест, способов действия, степеней инклюзивности, а в случае космополитизма — инновационного характера новых типов человеческих связей.

Большая часть настоящей статьи была посвящена разговору о еврейских погромах. В работе я выделяю черты еврейских погромов, роднящие их с другими типами городского насилия на этнической почве, вроде роли слухов (ср.: [Bhabha 2009]), объективаций этнически других в условиях экономического кризиса (ср.: [Appadurai 2000]) или неповседневного, неистового, ниспадающего эффекта поведения в толпе (ср.: [Spencer 1990]). Однако я также считаю, что погромы обретали свою специфическую форму в качестве спонтанных и, тем не менее, по большей части повторяющихся, ориентированных на прош-

лое фобийных вспышек, поскольку они происходили в конкретной политической обстановке все большего и большего давления. Стремительный, но ненадежный экономический рост, глобальные связи, мобильное население, современные технологии, а позднее и революционные идеи наносили мощные удары по прутьям клетки архаичного самодержавного государства. Анализ, представленный в настоящей работе, не противопоставленный концепции погрома как одной из реакций на чересчур быстрые процессы модернизации в беспокойном колониальном анклав империи [Skinner 1986: 237–239; Герасимов 2003: 260], обладает некоторыми точками схождения с анализом «мимесиса» и сокрытия в колониальных ситуациях, проведенным Майклом Тауссигом [1993].

Такие анализы фокусируются на ментальностях толп или психологической изобретательности дуалистических конфронтаций, однако мы можем также представить себе и более широкую картину, в которой погромы могут рассматриваться как разновидность целого ряда разнообразных и динамичных множественностей людей и пространств. В статье представления о толпе и публике (в тардовском смысле) использовались для того, чтобы понять разные типы ассамбляжей и их временные и пространственные траектории. В Одессе именно публичный характер — в смысле видимости, слышимости и доступности для восприятия других — всех этих поступков позволяет отчетливо увидеть размывание элементов с относительным содержанием (лозунгов, жестов) поверх границ (использование погромщиками правой риторики, народного антисемитизма, христианской образности, верноподанных шествий, полицейских операций или крестьянской преданности государству) и даже *отказ* от подобных элементов.

В значительной степени сама архитектура порождала условия этой публичной открытости: центр города выходил прямо к морю и торговому миру порта, грандиозная лестница связывала эти два локуса, широкие бульвары и парки располагали к вечерним прогулкам — и эти же самые топографические особенности могли становиться ареной неистовства или отчаянного самоубийства. Балконы, построенные для того, чтобы обеспеченные семьи могли подышать свежим воздухом во время душных вечеров, были теми же самыми балконами, которые использовали погромщики для своих разрушительных издевательств или снайперы для того, чтобы стрелять по процессиям. Таким образом, пространства преобразались в события и становились частью сетей сил и интенсивностей, потоков психической энергии, которые создавали толпы из просто находящихся в одном месте людей.

Публичный характер одесской жизни являлся центральной особенностью ее неустойчивости и взрывоопасности, ее неуправляемых метаний из стороны в сторону, стремительно нарастающих волн интерсубъективности. Однако эти движения не являлись со всей необходимостью простыми присвоениями. Они могли заключаться и в отказе, например, от старых фантазий, касающихся евреев, а точнее говоря, мы должны рассматривать их в качестве освобождения от серии связей ради принятия какой-то более высокой ценности. Для нескольких разновидностей космополитизма было характерно именно это, как и для того стыда, ощущения общественного позора, распространенного среди христиан после 1905 г., и многообразных форм поведения, которые можно рассматривать в качестве иммунной защиты против погромов.

Библиография

- Александров Р.* История «с раньшего времени». Одесса: Оптимум, 2002.
- Атлас Д.* Старая Одесса. Ее друзья и недруги [1911]. Одесса: Ласми, 1992.
- Герасимов И.* «Мы убиваем только своих»: преступность как маркер межэтнических границ в Одессе начала XX века (1907–1916 гг.) // *Ab Imperio*. 2003. № 1. С. 209–260.
- Губарь О.* Сказание о погроме // *Морія*. 2004. № 2. С. 37–51.
- Де-Рибас А.* Старая Одесса: исторические очерки и воспоминания [1913]. М.: Крафт, 2005.
- Жаботинский В.* Пятеро: Роман. Рассказы. М., 2002.
- Загоруйко В.* По страницам истории Одессы и одессины. Одесса: Одесское книжное издательство, 1960. Вып. 2.
- Каракина Е.* Погром есть погром // *Морія*. 2005. № 4. С. 6–16.
- Котляревский П.П.* Издневника П.П. Котляревского (1903–1905 гг.) // *Морія*. 2005. № 4. С. 121–141.
- Малахов В.П., Степаненко В.А.* Одесса 1900–1920: люди, события, факты. Одесса: Оптимум, 2004.
- Милякова Л.В.* Книга погромов: погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны 1918–1922 гг.: Сборник документов. М.: РОССПЭН, 2007.
- Моргулис М.Г.* Беспорядки 1871 года в Одессе (по документам и личным воспоминаниям) [1910] // *Еврейская Душа*. 2001. Вып. 1. С. 19–45.
- Секундант С.* Эффект бумеранга: еврейские погромы и судьбы либеральной идеи в России (1905 г.) // *Морія*. 2005. № 4. С. 17–41.
- Anderson A.* The Powers of Distance: Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment. Princeton: Princeton University Press, 2001.

- Appadurai A.* Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai // *Public Culture*. 2000. Vol. 12. № 3. P. 627–651.
- Aronson M.I.* Geographical and Socioeconomic Factors in the 1881 anti-Jewish Pogroms in Russia // *Russian Review*. 1980. Vol. 39. № 1. P. 18–31.
- Aronson M.I.* *Troubled Waters: the Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1990.
- Bhabha H.* Speech at University of Cambridge. June 2009.
- Blackman L.* Reinventing Psychological Matters: the Importance of the Suggestive Realm of Tarde's Psychology // *Economy and Society*. 2007. Vol. 36. № 4. P. 574–596.
- Born G.* On Tardean Relations: Temporality and Ethnography // M. Candea (ed.). *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. L.: Routledge, 2010. P. 232–249.
- Brighenti A.* Tarde, Canetti, and Deleuze on Crowds and Powers // *The Journal of Classical Sociology*. Vol. 10. No. 3 (forthcoming).
- Brockes E.* Critical Mass // *Guardian Weekend*. 2009. June 27. P. 19–28.
- Candea M.* Don't go there! A Space for Absence in Anthropological Engagements with Place. Paper for Conference "Materialising the Subject: Phenomenological and Post-ANT Objects in the Social Sciences". University of Manchester, 2009.
- Das V.* *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.
- DeLanda M.* *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. L.: Continuum, 2006.
- Deleuze G., Guattari F.* *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* / Translated by Brian Massumi. Minnesota: Minnesota University Press, 1987.
- Haimson L.* The Problem of Social Identities in Early Twentieth Century Russia // *Slavic Review*. Vol. 47. No. 1. P. 1–20.
- Humphrey C.* Re-assembling Individual Subjects: Events and Decisions in Troubled Times // *Anthropology Theory*. 2008. December. Vol. 8. No. 4. P. 357–380.
- Humphrey C.* Cosmopolitanism and *Kosmopolitizm* in the Political Life of Soviet Citizens // *Focaal: European Journal of Anthropology*. 2004. № 44. P. 138–154.
- Kapferer B.* *Legends of People, Myths of State*. Washington; L.: Smithsonian Institution Press, 1988.
- Karsenti B.* Imitation: Returning to the Tarde-Durkheim Debate // M. Candea (ed.). *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. L.: Routledge, 2010. P. 44–61.
- Kleinman A., Das V., Lock M.* (eds.). *Social Suffering*. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 1997.
- Klier J.D.* The Pogrom Paradigm in Russian History // J.D. Klier, Sh. Lambroza (eds.). *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 13–38.

- Kuromiya H.* Freedom and Terror in the Donbas: A Ukrainian–Russian Borderland, 1870s–1990s. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Löwe H.-D.* Political Symbols and Rituals of the Russian Radical Right, 1900–1914 // *The Slavonic and East European Review*. 1998. Vol. 76. № 3. P. 441–466.
- Löwe H.-D.* Pogroms in Russia: Explanations, Comparisons, Suggestions // *Jewish Social Studies*. 2004. Vol. 11. № 1. P. 16–23.
- Mazis J.A.* The Greeks of Odessa: Diaspora Leadership in Late Imperial Russia. Boulder: East European Monographs, 2004.
- Nathans B.* Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Robbins B.* Introduction Part 1: Actually Existing Cosmopolitanism // Ph. Cheah, B. Robbins (eds.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1998. P. 1–19.
- Skinner F.W.* Odessa and the Problem of Urban Modernisation // M.F. Hamm (ed.). *The City in Late Imperial Russia*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. P. 209–248.
- Spencer J.* Collective Violence and Everyday Practice in Sri Lanka // *Modern Asian Studies*. 1990. Vol. 24. № 3. P. 603–623.
- Sylvester R.P.* Making an Appearance: Urban “Types” and the Creation of Respectability in Odessa’s Popular press, 1912–1914 // *Slavic Review*. 2000. Vol. 59. № 4. P. 802–824.
- Sylvester R.P.* Tales of Old Odessa: Crime and Civility in a City of Thieves. DeKalb Illinois: Northern Illinois University Press, 2005.
- Tarde G.* On Communication and Social Influence. Selected papers edited and with an introduction by T.N. Clark. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Taussig M.* Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses. N.Y.; L.: Routledge, 1993.
- Weinberg R.* Workers, Pogroms and the 1905 Revolution in Odessa // *The Russian Review*. 1987. Vol. 46. P. 53–75.
- Werbner P.* Introduction: Towards a New Cosmopolitan Anthropology // P. Werbner (ed.). *Anthropology and the New Cosmopolitanism*. Oxford; N.Y.: Berg, 2008.

Перевод с англ. Аркадия Блюмбаума